35e ANNÉE (4e SÉRIE) — No 19 — 8 MAI 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE. — Le problème de l'Ecclésiaste, à propos d'un livre récent [1]. — Les données du problème de l'Ecclésiaste. — Ses deux solutions : la solution traditionnelle et la solution critique, relativement : *a)* à l'auteur, *b)* à la date, *c)* au mode de composition, *d)* à la doctrine de l'Ecclésiaste.

§ 1er. — *Les données du problème de l'Ecclésiaste*

De tout temps l'Ecclésiaste [2] a exercé la sagacité des commentateurs et des exégètes. Au XVIIIe siècle Dom Calmet s'exprimait en ces termes :

L'Ecclésiaste est un des plus difficiles et peut-être le plus difficile de tous les livres de l'Ecriture, au jugement des plus habiles critiques. La difficulté n'est pas seulement dans le stile, quoiqu'en cela elle ne soit pas petite, à cause qu'il est fort concis ; mais elle consiste principalement dans les choses qui y sont traitées, à concilier les contradictions apparentes, à rappeler les conséquences à leurs principes, à distinguer ce que Salomon a en vue ; ce qu'il dit comme de lui-même, et ce qu'il propose comme objections des libertins ; jusqu'où il faut pousser ses conséquences et à quel point on les doit restreindre. Ce qu'il accorde et ce qu'il nie, et le degré jusqu'où il le nie, et il l'accorde. Ce qu'on doit tenir précisément de la vanité des choses du monde, de l'usage des plaisirs, car il y a un écueil caché sous ces deux principes ; les deux extrémitéz en sont dangereuses. « Tout n'est que vanité et j'ai dit : « Je me plongerai dans le plaisir. » Les hérétiques manichéens ont abusé du premier, en reconnoissant dans le monde un mauvais principe. Les Epicuriens ont abusé du second, en établissant la volupté comme la fin de l'homme.

Ce que Salomon avance, qu'il n'y a rien de nouveau dans le monde, que ce qui y est y a toujours été et y sera toujours, est une autre source d'erreurs, si on le prend trop à la lettre ; il conduit à croire l'éternité du monde... Voilà les principaux écueils à éviter dans ce livre, dont presque tous les méchans ont abusé pour autoriser leur erreur ou leur déréglement contre l'intention de l'écrivain, qui n'a si bien dépeint la vanité des choses de la terre, que pour nous faire désirer l'autre vie où il n'y a plus de vanité [1].

Un rapide examen de divers passages de l'Ecclésiaste relatifs 1o à l'auteur, ou à la doctrine du livre sur 2o le prix et 3o l'emploi de la vie, 4o la rétribution future, enfin 5o l'immortalité fera comprendre à tous la justesse des observations du savant Bénédictin. On est surpris en parcourant ce Livre de se trouver en présence d'assertions souvent déconcertantes, parfois même contradictoires.

1o L'auteur. — Il est désigné dans le titre par ces mots : « Paroles de Qohéleth [2], fils de David, roi dans Jérusalem » (I, 1), et au cours du livre (I, 13 18 ; II) il se vante d'avoir étudié la sagesse, de s'être adonné aux plaisirs de la chair, d'avoir bâti des maisons, planté des vignes, des jardins, des vergers ; d'avoir creusé des réservoirs, acheté des esclaves et du bétail, possédé de grands trésors d'argent et d'or, bref, d'avoir surpassé tous ceux qui avaient été avant lui à Jérusalem. Ailleurs, on recueille en quelque sorte sur ses lèvres la confession d'un libertin désabusé : « Et j'ai trouvé la femme plus amère que la mort parce qu'elle est un piège et que son cœur est un filet et ses mains des liens. » (VII, 26). Tous ces détails pourraient évidemment convenir à Salomon. Mais il s'en trouve d'autres qui lui sont difficilement applicables, v. gr. : « Moi, Qohéleth, *j'ai été roi* sur Israël à Jérusalem. » (I, 12). « Qu'est-ce que l'homme qui viendra après moi, *le roi qu'on a déjà désigné ?* » (II, 12). Enfin les considérations pessimistes de II, 17-23 sont peu en harmonie avec les descriptions enthousiastes de I Reg. II-X et de II Chroniq. I-IX.

[1] *L'Ecclésiaste*, par E. Podechard. — Un vol. in-8 de XVII-499 p., 12 f. — Paris, Gabalda, 1912.

[2] L'Ecclésiaste appartient à la troisième section du canon hébreu, celle des hagiographes ou *Ketubim*. Il fait partie du groupe des *Meghilloth*. On désigne sous ce nom les cinq livres sacrés qu'il était d'usage dans la liturgie juive de lire successivement aux cinq solennités suivantes : le Cantique des Cantiques à Pâque ; le livre de Ruth à la Pentecôte ; l'Ecclésiaste à la fête des Tabernacles ; Esther à la fête des *Purim ;* et les Lamentations de Jérémie le 9 du mois d'Ab, anniversaire de la destruction de Jérusalem.

[1] Cf. Dom Calmet, t. XIII, p. 403, 404.

[2] D'après M. Podechard, le terme « Qohéleth » ne désigne ni une assemblée, ni un collecteur de sentences de sagesse, ni celui qui convoque une assemblée, mais celui qui dans une réunion de sages joue un rôle éminent, est orateur, maître ou président. L'auteur du livre, selon le même M. P. ne se donne pas ce titre ; mais il l'applique à Salomon, comme étant, selon la tradition, le premier des Docteurs. (Cf. *op. cit.*, p. 128-134).

2° **Le prix de la vie.** — La vie est considérée tour à tour comme pire ou meilleure que la mort. « Et moi de proclamer les morts qui sont déjà morts plus heureux que les vivants qui sont encore vivants. Et plus heureux que les uns et les autres, celui qui n'a pas encore existé, celui qui n'a pas vu l'œuvre mauvaise qui se fait sous le soleil. » (IV, 2). « Le jour de la mort vaut mieux que le jour de la naissance. » (VII, 1). Par contre : « Pour tous les vivants, il y a de l'espérance, car un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort ; car les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien et il n'y a plus pour eux de récompense, car leur mémoire est oubliée. » (IX, 4, 5). « Même si l'homme vit de nombreuses années, qu'il jouisse pendant toutes et qu'il songe que les jours de ténèbres seront nombreux. » (XI, 8).

3° **L'emploi de la vie.** — Il paraît ne consister que dans une jouissance charnelle. « Il n'y a rien de mieux pour l'homme que de manger et de boire et de faire jouir son âme du bien-être dans son travail. » (II, 24). « Et j'ai reconnu qu'il n'y a rien de bon pour l'homme sinon de se réjouir et de se procurer du bien-être dans sa vie. » (III, 12). « Et j'ai loué la joie parce qu'il n'y a de bonheur pour l'homme sous le soleil qu'à manger et à boire et à se réjouir, et puisse cela l'accompagner dans son travail, *durant les jours de sa vie que Dieu lui donne sous le soleil.* » (VIII, 15). Toutefois, comme dans ce dernier texte, la maxime était suivie plus haut d'une indication précieuse à recueillir : les biens matériels, source des plaisirs, viennent de Dieu. « J'ai vu aussi que cela vient de la main de Dieu, car qui peut manger et boire sinon grâce à lui ? » (II, 24, 25). Et aussi : « Tout homme qui mange et boit et jouit du bien-être dans tout son travail, cela est un don de Dieu. » (III, 13).

Ailleurs, l'homme paraît être sa propre fin : « Et j'ai vu qu'il n'y a rien de meilleur pour l'homme que de se réjouir dans ses œuvres, car c'est sa part : car qui lui donnera de découvrir ce qui arrivera par la suite ? » (III, 22). Sa morale semble ne consister que dans un sage souci d'éviter les excès du bien ou du mal : « Ne sois pas juste à l'extrême et ne te montre pas sage à l'excès... Ne sois pas méchant à l'extrême et ne sois pas insensé, pourquoi mourrais-tu avant ton temps ? » (VII, 16, 17). — Quant à la poursuite de la sagesse, on trouve sur son utilité des propositions contradictoires : « J'ai appliqué mon cœur à discerner la sagesse et la science, la folie et la sottise, j'ai reconnu que cela aussi est poursuite de vent, car en beaucoup de sagesse il y a beaucoup de chagrin et qui ajoute à sa science ajoute à sa douleur. » (II, 17, 18). — « L'utilité du savoir c'est que la sagesse sauve son homme. » (VII, 12).

4° **La rétribution future.** — Ici, l'Ecclésiaste semble n'espérer après la mort aucune sanction des vertus et des vices : « Quel profit pour l'homme dans toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? » (I, 3). « Quel profit pour celui qui travaille dans la peine qu'il se donne ? » (III, 9). « Le riche s'en ira nu tel qu'il est sorti du sein de sa mère, il ne recevra rien pour son travail qu'il puisse emporter dans sa main. Et c'est aussi un mal douloureux que comme il est venu ainsi il s'en aille, et quel profit pour lui d'avoir travaillé pour du vent ? » (V, 14). « Un même sort atteindra le sage et l'insensé. » (II, 14). « Quel avantage a le sage sur l'insensé ? » (VI, 8). « Il y a pour tous un même sort, pour le juste et pour l'impie, pour le bon et pour le méchant, pour le pur et pour l'impur, pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas. Comme il en est du bon, ainsi en est-il du pécheur ; il en est du jureur comme de celui qui révère le serment. C'est un mal dans tout ce qui se fait sous le soleil qu'il y ait un même sort pour tous. » (IX, 2, 3). — Là, il paraît croire que Dieu agira différemment à l'égard du juste et du méchant : « A celui qui est bon devant lui, il donne sagesse et science et joie ; et au pécheur il donne la tâche de recueillir et d'amasser pour donner à celui qui est bon devant Dieu. » (II, 26). « Dieu jugera le juste et le méchant. » (III, 17). « Le bonheur sera pour ceux qui craignent Dieu parce qu'ils le craignent, et le bonheur ne sera pas pour le méchant et pareil à l'ombre il ne prolongera pas ses jours parce qu'il ne craint pas Dieu. » (VIII, 12, 13). L'épilogue est encore plus précis : « Crains Dieu et garde ses commandements, car cela est de tout homme. Car Dieu fera venir en un jugement portant sur tout ce qui est caché, toute œuvre soit bonne soit mauvaise. » (XII, 13, 14).

5° **L'immortalité.** — L'Ecclésiaste semble sur ce point peu rassurant et consolant : « Car le sort des fils de l'homme et le sort de la bête sont un sort identique pour eux, telle la mort de l'un, telle la mort de l'autre ; et il n'y a qu'un même souffle de vie pour tous deux. Et l'avantage de l'homme sur la bête est nul, car tout est vanité. Tous deux vont dans un même lieu ; tous deux sont sortis de la poussière et tous deux retournent à la poussière. Qui sait si le souffle de vie des fils de l'homme monte en haut et si le souffle de vie de la bête descend en bas vers la terre ? » (III, 19-21). « Il n'y a ni œuvre, ni science, ni intelligence, ni sagesse dans le chéol où tu vas. » (IX, 10).

A vrai dire, les maximes que nous venons de signaler ont plus surpris depuis la révélation évangélique qu'elles n'ont étonné sous le Judaïsme. A son origine prétendue salomonienne, à ses préceptes d'un bon sens éminemment pratique, l'Ecclésiaste a dû d'être très estimé dès le IIe siècle avant Jésus-Christ et de pénétrer dans le canon sans aucune difficulté. Sans doute, le Nouveau Testament, le juif Philon (40 ap. J.-C.) ne l'ont pas utilisé ; mais, si l'on voulait arguer de ce silence pour rayer un livre du catalogue sacré, il faudrait effacer également pour le même motif Esdras-Néhémie, Esther, le Cantique des Cantiques, Abdias, Nahum, non utilisés par le premier, et Ezéchiel, Daniel, Ruth, les Lamentations, le Cantique et Esther non cités par le second. Il est certain que des objections contre la canonicité de

l'Ecclésiaste ne se produisirent qu'au début du second siècle après J.-C. (90-130), probablement à Jamnia ; et qu'alors, on ne discuta pas pour l'admettre dans le canon, mais pour l'en exclure. Contre lui, on n'invoqua pas d'anciennes croyances ou d'anciennes pratiques ; on ne put alléguer que des motifs de critique interne : contradiction avec la Loi, propositions de saveur hérétique. L'Ecclésiaste triompha néanmoins de ces attaques ; bien qu'il fût alors très dépassé, on ne trouva pas une majorité pour douter de son inspiration et rejeter sa canonicité. Sans aucun doute, il n'aurait pas pu résister aux attaques qui se produisirent au IIe siècle après J.-C. s'il n'avait pas été en possession depuis une longue date ; et s'il n'avait pas déjà fait partie du canon juif, il n'y aurait certainement pas pénétré à cette époque [1].

L'Eglise reçut l'Ecclésiaste de la Synagogue avec les autres livres du canon hébreu, et au cours des premiers siècles cet écrit fut cité ou utilisé comme Ecriture sacrée par Méliton de Sardes [2], Clément d'Alexandrie [3] (fin du IIe, début du IIIe siècle), Tertullien [4] (160-240), Origène [5] (185-254). Dès le IIIe siècle, on le paraphrasa et on le commenta. Il fallut attendre Théodore au IVe siècle pour assister dans l'Eglise à la première tentative contre l'Ecclésiaste. L'évêque de Mopsueste n'osa pas d'ailleurs le rayer de son canon ; il se contenta de prétendre que Salomon pour le composer n'avait reçu que la grâce de prudence et de sagesse et non l'inspiration à son plus haut degré [6]. Son opinion ne fit pas école ; elle fut formellement condamnée en 553 par le cinquième concile œcuménique. On peut donc affirmer que la tradition ecclésiastique n'a jamais mis en doute la canonicité de l'Ecclésiaste.

Toutefois, ce serait une erreur de prétendre que les Pères n'ont jamais été embarrassés par son interprétation. Le premier commentateur en date, S. Grégoire le Thaumaturge (210-270), a vu dans les textes difficiles soit les opinions fausses qu'avait eues autrefois Salomon, soit les maximes des insensés qu'il rapportait pour les réfuter. En général, durant la période patristique ou durant le moyen âge, on chercha dans cette direction la solution des problèmes soulevés par certains propos de l'Ecclésiaste. A un moment, avec Denys d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, on se livra bien à une paraphrase allégorique et spirituelle de la nourriture et de la boisson ; mais, même alors, on regarda les paroles malsonnantes comme les objections des adversaires et des impies, comme l'exposé des divers états d'âme et des tentations de différents personnages. On sentait nettement qu'il était impossible d'attribuer à un seul et même auteur, surtout au sage Salomon, les sentences déconcertantes et contradictoires que nous avons relevées. On ne doutait pas, en effet, en ces temps-là, de l'authenticité salomonienne du livre, et ce ne fut guère qu'à la fin du XVIIIe et au cours du XIXe siècle qu'elle fut mise sérieusement en question parmi les catholiques.

Dans ce Bulletin nous voudrions essayer de mettre les lecteurs de l'*Ami* au courant des diverses solutions données ces années dernières au problème de l'Ecclésiaste. Notre rôle sera celui d'un simple rapporteur. Nous exposerons les deux solutions en présence : la solution traditionnelle et la solution critique, adoptée aujourd'hui par des exégètes catholiques justement réputés. Nous nous abstiendrons de conclure. Si parfois cet exposé déroute certains esprits, en leur laissant soupçonner le peu de solidité de positions considérées par eux jusqu'alors comme inattaquables, qu'ils veuillent bien nous le pardonner : nous ne nous sommes résolu à l'entreprendre que dans l'intérêt supérieur de la vérité.

§ 2. — *L'auteur de l'Ecclésiaste*

Solution traditionnelle. — La solution traditionnelle a toujours attribué et elle attribue encore à Salomon la composition de l'Ecclésiaste. Ses principaux arguments sont les deux suivants :

a) La tradition juive et chrétienne est unanime pour considérer Salomon comme l'auteur de l'Ecclésiaste.

b) La critique interne se prononce également en faveur de l'origine salomonienne. Sans doute le nom de Salomon n'est écrit nulle part dans le livre et l'auteur se désigne uniquement par le terme d'Ecclésiaste (Qohéleth). Néanmoins, il indique qu'il fut fils de David et roi de Jérusalem, deux qualités qui ne peuvent convenir qu'à Salomon. Les détails qu'il donne sur son désir d'acquérir la sagesse, sur sa célébrité, ses richesses, ses grandeurs (ch. II), sur les proverbes qu'il a composés (XII, 10 ; I Reg. IV, 32), sur son expérience des femmes (VII, 27 ; I Reg. XI, 1-10), les coïncidences de style et de phraséologie entre l'Ecclésiaste d'une part et les Proverbes et le Cantique attribués à Salomon d'autre part ; tous ces indices confirment encore l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste [1].

Toutefois, le vénéré M. Vigouroux a bien soin de noter : « L'origine salomonienne de cet écrit (l'Ecclésiaste) n'est pas de foi ; alors même qu'il

[1] Cf. Loisy, *Histoire du Canon de l'Anc. Test.*, p. 52 ; — Podechard, *op. cit.*, p. 17-20.

[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, IV, cap. 26.

[3] *Stromat.*, I, 13.

[4] P. L. II, 480, 890, 933.

[5] Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, cap. 25.

[6] « His quæ pro doctrina hominum scripta sunt et Salomonis libri connumerandi sunt, id est Proverbia et Ecclesiasta, quæ ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiæ quidem gratiam non accepisset, prudentiæ vero gratiam quæ evidenter altera est præter illam secundum beati Pauli vocem. » (Mansi, *Conciliorum nova collectio*, t. IX, 223).

[1] Cf. Vigouroux, *Man. Bibliq.*, t. II, p. 505-511 (12e édit.) ; *Dict. de la Bible*, mot *Ecclésiaste*, t. II, 1539-1541 (article de E. Philippe) ; — Fillion, *La Sainte Bible commentée*, t. IV, p. 547 ; — Pelt, *Hist. de l'Anc. Test.*, t. II, p. 79 (5e édition) ; — Motais, *L'Ecclésiaste* (Bible de Lethielleux, t. XI), p. 1-66 ; — du même, *Salomon et l'Ecclésiaste*, 2 vol. in-8, Paris, Lethielleux ; — Cornély, *Introduct. special.*, t. II, p. 166 ; — Gietmann, *Commentarius in Ecclesiasten*, Paris, 1892, p. 29 et ss.

ne serait pas l'œuvre du fils de David, il n'en garderait pas moins l'autorité d'un écrit inspiré comme la Sagesse [1]. »

Solution critique [2]. — Au cours du XIX[e] siècle, l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste fut déjà abandonnée par Jahn, Herbst, Movers, Veith, Kaulen, Loisy. Toutefois, ce fut surtout le P. Condamin qui posa nettement la question de l'inauthenticité devant le public catholique. De ses remarquables articles sur l'Ecclésiaste M. Podechard a pu dire qu'ils étaient ce qui avait été écrit « de plus sensé sur le sujet en notre langue et par une plume catholique. » *(Op. cit.*, p. 35). Se sont ralliés à la thèse du P. Condamin ou l'ont explicitement défendue les PP. Durand, Zenner, Prat, Zapletal, Grootæert, Joüon [3], peut-être le P. Brucker [4], certainement MM. Gigot, Peters, Scholz, enfin M. Podechard, le dernier en date, dans sa thèse de doctorat d'agrégation à la faculté de Théologie de Lyon [5].

I. — Dès qu'ils veulent formuler leur thèse, les partisans de l'inauthenticité de l'Ecclésiaste se heurtent à deux objections sérieuses dont l'extrême gravité ne saurait être méconnue. Ils ont contre eux l'unanimité des traditions juive et chrétienne et, semble-t-il aussi, le titre et le texte de l'Ecclésiaste. Il leur faut donc commencer par établir leur droit de méconnaître ces deux arguments ordinaires d'authenticité : le témoignage de la tradition et les indices de critique interne.

La tradition juive et chrétienne ne constitue pas, disent-ils, *une preuve irréfutable de l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste* [6]. Et ils prouvent leur assertion :

En premier lieu, parce que la tradition chrétienne est tributaire de la tradition juive. Or nul n'ignore que la tradition juive est dépourvue de tout caractère scientifique, de tout souci d'exactitude impartiale ; nul n'ignore qu'elle a accepté sans jamais les critiquer les notions d'auteur, qu'elle a généralement attribué les livres à des personnages fameux, surtout quand la moindre allusion textuelle pouvait y faire songer ; d'ailleurs, elle s'est préoccupée avant tout et presque uniquement de l'interprétation du texte sacré. Enfin, il est bon de noter que cette tradition juive déjà si suspecte ne fut même pas constante, puisque le traité « Baba Bathra » (XV a) a attribué l'Ecclésiaste à Ezéchias et à son académie.

En second lieu, parce que la question de l'authenticité de l'Ecclésiaste ne s'est jamais réellement posée pendant la période patristique et durant le moyen âge. D'ordinaire, cette question a été négligée ; on se contentait alors de savoir que Dieu était l'auteur des Ecritures ; les fidèles n'en demandaient pas davantage. On se souciait peu de faire des recherches ou d'entreprendre des discussions pour découvrir l'auteur humain. Comme les Juifs, les Pères et les Théologiens visaient surtout à donner le sens théologique légitime et traditionnel des textes sacrés, à veiller contre leur corruption, et, si besoin était, à rétablir la vraie leçon. Sur tous ces points ils étaient constamment aux prises avec les hérétiques. Au reste, écoutons Théodoret à propos des psaumes : « Que m'importe qu'ils soient tous de David ou que plusieurs viennent de ces auteurs, puisqu'il est sûr que tous ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit [1]. » Au sujet de S. Matthieu XXVII, 9, et du livre de Job, S. Augustin [2] et S. Grégoire le Grand [3] tiennent le même langage. L'opinion de S. Thomas dans sa préface au Cantique des Cantiques mérite d'être citée intégralement : « Sicut ergo superstitiosum esset, cum quæreretur de auctore alicujus libri, quærere cum qua penna scriptus fuisset liber ; ita quodammodo superstitiosum videtur quod aliquis sit multum sollicitus inquirere causas instrumentales sacræ Scripturæ : nam si constat de veritate, quod liber sit a Spiritu Sancto, non est magna cura adhibenda ad inveniendum auctorem alium [4]. » Et nous pourrions ajouter à ces noms, parmi les Théologiens, ceux de Melchior Cano, de Bellarmin, de Pineda et de bien d'autres. Ne soyons donc pas surpris de voir soulever par les exégètes contemporains des questions ignorées des Anciens ; ne demandons pas à la tradition plus qu'elle n'a pu et qu'elle n'a voulu nous livrer ; n'oublions pas que nous sommes actuellement parfois mieux outillés par les progrès des études linguistiques, géographiques et historiques qu'on ne l'était autrefois pour solutionner certains problèmes d'authenticité [5].

En troisième lieu, — et c'est le P. Cornély lui-même qui fournit cet argument aux adversaires de l'authenticité, — parce que de même que tous les psaumes ont été cités sous le nom de David,

[1] Cf. *Man. Bibliq.*, t. II, p. 506.

[2] Conformément à notre habitude, nous ne nous occuperons que des opinions des principaux auteurs catholiques.

[3] « Pour l'Ecclésiaste, par exemple, les critiques catholiques sont aujourd'hui moralement unanimes à admettre que l'attribution de ce livre à Salomon, affirmée non seulement dans le titre, mais encore dans l'ouvrage lui-même (ch. I-II), n'oblige pas à croire que le roi Salomon en soit réellement l'auteur ; c'est par une fiction littéraire, chose très différente d'un faux, que Salomon se donnerait comme auteur du livre. » (Cf. *Le Cantique des Cantiques*, p. 83, Paris 1909).

[4] *L'Eglise et la critique,* p. 82 ; et Condamin, *Rev. Bibliq.* 1900, p. 376.

[5] « On peut donc considérer l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste comme abandonnée de tous. » (Cf. *op. cit.*, p. 118).

[6] N'oublions pas que le témoignage de la tradition patristique n'est infaillible et ne s'impose à l'exégète que sur les points concernant la foi ou les mœurs. A ce sujet Léon XIII a écrit dans l'Encyclique *Providentissimus :* « Que l'interprète sache donc qu'il doit suivre leurs pas (ceux des Saints Pères) avec respect et jouir de leurs travaux par un choix intelligent. Il ne lui faut pas cependant croire que la route lui est fermée et qu'il ne peut pas, lorsqu'un motif raisonnable existe, aller plus loin dans ses recherches et dans ses explications. »

[1] P. G. LXXX, 861.

[2] P. L. XXXIV, 1175.

[3] P. L. LXXV, 515, 517.

[4] Cf. *In Cant. cant. exposit. altera,* Prooemium.

[5] Cf. Condamin, *Rev. Bibliq.* 1900, p. 30-35.

même par les Pères qui niaient expressément que David fût l'auteur de tous, pareillement tous les livres sapientiaux ont été allégués par eux sous le nom de Salomon, quoiqu'ils aient fort bien vu que Salomon n'était pas l'auteur de tous [1]. En d'autres termes, il vint un temps où tout écrit traitant de la sagesse fut obligatoirement attribué à Salomon, représentant éminent de la sagesse. Or on admet déjà que pour les Proverbes les Pères se sont en partie trompés. Nous citons toujours Cornély : « Tous les Pères, avouons-le, dit-il, n'ont eu aucun doute sur l'origine salomonienne du livre entier, et les interprètes du moyen âge ont aussi attribué tous les proverbes à Salomon... Mais quand, à partir du XVIe siècle, on a étudié plus soigneusement le texte hébreu, bon nombre d'interprètes n'ont pas hésité à s'écarter de l'opinion traditionnelle ; ils ont attribué à Salomon la portion du livre de beaucoup la plus grande, et à d'autres écrivains quelques petites parties... Cette manière de voir est admise par les interprètes catholiques modernes, quoiqu'ils ne soient pas parfaitement d'accord sur les morceaux à enlever à Salomon [2]. » On admet également qu'en dépit des assertions des Pères latins, l'Ecclésiastique ne date que des environs de l'an 180 av. J.-C. ; que le livre de la Sagesse ne fut composé que vers la fin du IIIe siècle, Vigouroux dit même de 150 à 130 av. J.-C. [3]. La question de l'authenticité du Cantique des cantiques apparaît aussi aux meilleurs théologiens comme une question laissée à la libre discussion des catholiques [4]. Pourquoi dès lors n'en serait-il pas de même de l'authenticité de l'Ecclésiaste ? N'est-il pas évident que la tradition patristique est impuissante à dirimer le débat ? [5]

Les indices de critique interne ne constituent pas davantage, disent les partisans de l'inauthenticité, *un argument irréfragable de l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste.*

Dans la Sagesse Salomon parle sans se distinguer de l'auteur du livre ; on veut bien ne voir là qu'une fiction littéraire [6]. Pourquoi ne pas admettre le même procédé dans l'Ecclésiaste ? Notez bien que dans la Sagesse le titre, les indices internes désignent encore mieux Salomon que dans l'Ecclésiaste. Nous lisons, en effet, comme titre dans les Septante : « Σοφία Σαλωμῶνος [1] » c'est-à-dire livre de la Sagesse composé par Salomon, tandis que pour l'Ecclésiaste, Salomon n'est pas directement nommé. Le titre est ainsi libellé : « Paroles de l'Ecclésiaste fils de David, roi dans Jérusalem. » (I, 1). — Au cours du récit dans la Sagesse, Salomon prend la parole du chap. VI, 25 au ch. XIX ; dans l'Ecclésiaste, il ne paraît qu'au cours des deux premiers chapitres. — Surtout, les détails sont plus précis dans la Sagesse pour désigner Salomon. Le roi mis en scène a reçu le don de sagesse comme le fruit de sa prière ; il n'a pas acquis cette sagesse par l'étude comme l'Ecclésiaste. Or cette donnée cadre mieux avec le récit des Rois, I Reg. III, 5-12 ; IV, 33, 34. Enfin Yahwé lui a donné l'ordre de bâtir un temple sur sa montagne sainte (IX, 8). Ce détail caractéristique ne peut convenir qu'à Salomon, tandis qu'on peut dire de n'importe quel roi qu'il a entrepris de grands travaux, bâti des maisons, planté des vignes ou des jardins. Soyons donc logiques, dit en résumé le P. Condamin, et si l'on reconnaît la fiction dans le livre de la Sagesse, ne refusons pas de l'admettre dans le livre de l'Ecclésiaste [2]. Ainsi la question de l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste n'est tranchée d'une manière définitive ni par la tradition ni par la critique interne.

Bien au contraire.

II. — Et alors prenant l'offensive, les partisans de l'inauthenticité n'hésitent pas à déclarer *qu'il est facile de prouver d'une façon quasi certaine que* les indices divers recueillis dans le livre *et que* le style *s'opposent à la composition de l'Ecclésiaste par Salomon.*

a) Indices recueillis dans le livre. — 1° Au chapitre I, 12, Qohéleth-Salomon déclare avoir été roi sur Jérusalem : « Moi Qohéleth j'ai été roi sur Israël à Jérusalem. » Or Salomon n'a pas abdiqué avant de mourir ; de son vivant il ne pouvait donc s'exprimer en ces termes. — De plus, le renseignement de II, 12 est assez étrange : « Qu'est-ce que l'homme qui viendra après moi, le roi qu'on a déjà désigné ? » Comme si Roboam avait succédé à son père par voie d'élection et non par droit d'hérédité. — Enfin, comment Salomon aurait-il pu dire : « Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un roi vieux et fou qui ne sait plus recevoir les avertissements » ? (IV, 13). Selon les partisans de l'origine salomonienne,

[1] Cf. Cornély, *Introduct. specialis*, t. II, p. 248.
[2] Cf. *ibid.*, p. 142.
[3] Cf. Pelt, t. II, p. 406 (5e édition) ; — Vigouroux, *Manuel Biblique*, t. II, p. 547.
[4] Cf. Joüon, *Le Cantique des cantiques*, p. 92. Comme pour la Sagesse et pour l'Ecclésiaste, l'auteur déclare qu'il y a eu pour le Cantique « fiction littéraire. »
[5] Cf. Condamin, *Rev. Bibliq.* 1900, p. 35-39.
[6] Cf. Vigouroux, *Man. Bibliq.*, t. II, p. 544 : « Il a été attribué à Salomon, parce que celui qui l'a composé, usant de fiction, s'exprime comme s'il était le fils de David. » — Pelt, *Hist. de l'Anc. Test.*, p. 406 : « Il résulte avec évidence que si l'auteur se donne pour Salomon, c'est par une pure fiction littéraire. Le motif qui a poussé l'auteur à s'abriter ainsi sous le nom de Salomon est sans doute la grande renommée de ce roi, comme docteur de la sagesse, peut-être aussi le désir de donner plus d'autorité à ses reproches aux rois. »

[1] Ce titre est absent de la Vulgate.
[2] « Il n'y a donc aucun doute : Salomon n'a pas composé cet écrit, mais la parole lui est donnée par une pure fiction. De même que Cicéron a mis ses réflexions sur la vieillesse dans la bouche d'un vieillard heureux, le célèbre Caton, ainsi l'écrivain de l'Ecclésiaste a mis ses réflexions dans la bouche de Salomon, non seulement parce que ce roi, rassasié des biens de la terre, était le personnage le plus capable de porter un jugement sur la caducité des choses terrestres et de se concilier l'attention, mais aussi parce qu'il s'était rendu célèbre dans cette sagesse des sentences, dont notre livre est également un fruit. » (Herbst, *Historisch-kritische Einleitung in die H. S. des A. T.*, 1842, p. 250).

Salomon écrivait sur la fin de sa vie, au moment par conséquent où les mécontentements du peuple contre lui étaient grands en raison de son faste et de ses scandales, et il aurait fait cette comparaison que tous ses sujets n'auraient pas manqué de tourner contre lui; par ce seul propos, il aurait légitimé toute rébellion en faveur de Roboam ou de Jéroboam! Supposer qu'il l'ait tenu est vraiment impossible.

2° L'épilogue (xii, 9-14) a pour but de faire connaître Qohéleth; or il ne nous le présente pas comme un roi, mais comme un sage qui a enseigné la science au peuple, pesé, examiné, ajusté de nombreuses sentences et qui s'est exercé à trouver des paroles agréables et à écrire avec exactitude des paroles de vérité.

3° Si Salomon avait rédigé l'Ecclésiaste, il aurait écrit lui-même sur son règne la satire la plus cruelle et par ses descriptions il aurait formellement contredit le premier livre des Rois et le chap. xlvii de l'Ecclésiastique. En effet, l'auteur de l'Ecclésiaste se plaint de l'iniquité des juges, de la tyrannie du pouvoir, de la délation, des souffrances des petits (iii, 16; iv, 1; v, 7; vii, 10; viii, 9, 10; x, 4, 5-7, 20) [1]. Mais alors, plutôt que de s'épuiser en gémissements stériles, pourquoi Salomon ne se serait-il pas mis à l'œuvre pour corriger les abus?

4° Sans doute, les partisans de l'origine salomomienne croient expliquer cette anomalie en déclarant que l'Ecclésiaste est l'œuvre de la vieillesse de Salomon, quelque chose comme la confession tardive du jouisseur déjà parvenu au seuil de l'éternité [2]. Soit! mais si les livres saints connaissent la pénitence de David, il ne faut pas oublier qu'ils ignorent totalement celle de Salomon, à ce point que des Pères de l'Eglise et divers exégètes ont cru pouvoir douter de son salut [3]. De plus, lisez et relisez l'Ecclésiaste, vous y verrez des paroles de désillusion, de déception, de dépit, de dégoût (ii, 10, 11; 17-23); vous n'y rencontrerez nulle part les accents de l'âme repentante. La satire du règne reste donc sans aucune justification plausible.

b) Le style de l'Ecclésiaste. — Qu'on soit tombé dans certaines erreurs en voulant dater des documents hébraïques d'après leur style et leur style seul, nous en convenons bien volontiers; mais enfin il ne faudrait point par excès de prudence fermer obstinément les yeux à la lumière. Un texte français du xvi^e siècle se distingue nettement par sa morphologie, son vocabulaire, sa syntaxe, d'un texte du xix^e siècle. Un texte hébreu du x^e siècle avant J.-C. se distinguerait avec la même netteté d'un

[1] Cf. Condamin, *Rev. Bibliq.* 1900, p. 354-359.
[2] C'était d'après S. Jérome l'opinion des Juifs: « Aiunt Hebræi hunc librum Salomonis esse pœnitentiam agentis: quod in sapientia divitiisque confisus per mulieres offenderit Deum. » (In Ecclesiasten i, 11: P. L. xxiii, 1021).
[3] Cf. SS. Cyprien, Grégoire, Prosper; Théodoret, Sozomène, Bède, Raban Maur, Bellarmin, Maldonat, etc., etc.

texte post-exilien. On ne pourra pas toujours dire d'une façon précise à quel siècle il doit être attribué, s'il est du v^e ou bien du iii^e siècle; mais les linguistes pourront être unanimes pour déclarer qu'il ne peut pas être de telle époque reculée.

Or il en est ainsi du texte de l'Ecclésiaste.

Son hébreu appartient à un âge tardif; il est comparable à celui des Chroniques-Esdras-Néhémie avec lesquelles il a en commun de nombreux idiotismes et la tendance à construire la phrase périodiquement. Pour le vocabulaire comme pour la grammaire, il est au dernier stade de l'hébreu biblique; il contient des mots tardifs, des termes araméens ou aramaïsants, des mots néo-hébreux appartenant au vocabulaire de la Michna (fin du ii^e siècle). Les mêmes remarques peuvent se faire sur la syntaxe. Il faut lire sur cette question, d'une technique avec laquelle la plupart de nos lecteurs ne sont pas familiarisés, tout le chap. IV du livre de M. Podechard. Aucune considération de quelque nature qu'elle soit ne peut aller contre ce fait constaté et constatable: *la langue de l'Ecclésiaste est sans aucun doute post-exilienne.* Depuis ces dernières années, les exégètes catholiques les plus conservateurs l'ont bien compris. En 1890, M. Kaulen écrivait: « La langue dans laquelle le livre est écrit, présente contre l'opinion traditionnelle une très grave difficulté, si bien que le livre, du moins dans sa forme actuelle, ne peut avoir Salomon pour auteur. » Et plus loin: « Quiconque admet un développement historique de la langue hébraïque ne peut regarder Salomon comme l'auteur du texte que nous avons sous les yeux... Si le texte actuel n'est pas une transcription du texte primitif en langue de l'époque post-exilienne, l'Ecclésiaste, comme le livre de la Sagesse, aura été composé par un auteur postérieur à la captivité, et attribué à Salomon comme au plus digne représentant des pensées exprimées dans ce livre [1]. » Et M. Vigouroux avoue loyalement dans le *Manuel Biblique* (t. ii, p. 511) « que le style offre des difficultés réelles contre l'origine salomonienne. » Les défenseurs de l'authenticité n'ont pas toujours eu une attitude aussi nette; on a pu souvent leur reprocher à juste titre d'avoir glissé sur l'argument linguistique [2].

§ 3. — *La date de l'Ecclésiaste*

Solution traditionnelle. — La solution traditionnelle assigne comme date de composition au livre de l'Ecclésiaste les dernières années du roi Salomon, vers 945-938. Il n'y a pas dans le livre d'allusion précise à tel fait déterminé, mais il paraît bien que l'auteur avait fait l'expérience personnelle des vices, des défauts ou des infirmités dont il parle (ii, 9, 10; vii, 26-28; xii) [3].

[1] *Einleitung in die Heilige Schrift A. und N. T.*, p. 323.
[2] Cf. en particulier Motais, *op. cit.*, t. ii, p. 333, 334; — Philippe, *Dict. de la Bible*, t. ii, 1538.
[3] Vigouroux, *Man. Bibliq.*, t. ii, p. 511; — Fillion, *La Sainte Bible commentée*, t. iv, p. 559.

Solution critique. — La solution critique est aujourd'hui unanime à assigner à l'Ecclésiaste une date post-exilienne. Une bonne partie de l'introduction remarquable de M. Podechard est consacrée à serrer d'aussi près que possible la détermination de la date. Certains critiques indépendants avaient voulu faire rédiger l'Ecclésiaste à la fin de l'époque machabéenne (104-78) ou même au temps d'Hérode (38-4). M. Podechard a tôt fait de faire justice de leurs prétentions. Il établit victorieusement que l'Ecclésiaste est antérieur au Sadducéisme (p. 80-82), qu'il n'a pas subi l'influence de la littérature apocalyptique (p. 73-79), qu'il a été composé avant l'Ecclésiastique (année 180), donc aussi avant la Sagesse (p. 55-72) [1]; enfin que l'aristotélisme, le stoïcisme, l'épicuréisme n'ont laissé sur lui aucune empreinte (p. 83-109). Le livre de l'Ecclésiaste, dit en substance M. Podechard dans sa conclusion, ne porte pas d'ailleurs la trace d'un contact direct et immédiat avec les œuvres des philosophes grecs. Sans doute le peuple hébreu n'a pas vécu en vase clos, il est donc possible que par l'araméen certaines idées aient atteint l'esprit hébreu avant les conquêtes d'Alexandre, et que l'hellénisme ait déteint quelque peu sur lui; mais il est fort difficile de déterminer dans quelle proportion [2].

On se trouve ainsi ramené pour la date de l'Ecclésiaste aux environs de l'an 200. Les allusions historiques réelles ou supposées ne permettent guère de préciser davantage. M. Podechard les examine les unes après les autres (p. 110-116). Celle de Haupt qui voit dans le vieux roi insensé d'Ecclésiaste IV, 13 Antiochus Epiphane (175-164), et dans le jeune homme sage Alexandre Balas (150-145), lui sourirait assez. Il ne veut pas néanmoins s'y arrêter, car il trouve qu'elle ferait rédiger beaucoup trop tardivement l'Ecclésiaste, dont les sentences ne reflètent ni la situation politique, ni la position doctrinale de l'époque machabéenne. A son avis, l'Ecclésiaste a été composé avant Antiochus Epiphane, aux environs des années 250-190. De son côté, le P. Condamin s'est prononcé pour l'an 200 et M. Peters pour 145-130 [3].

§ 4. — *Le mode de composition de l'Ecclésiaste. Unité ou pluralité d'auteurs.*

Le livre de l'Ecclésiaste est un livre de sentences. Evidemment, ce genre d'écrit ne comporte pas un ordre logique rigoureux; souvent les réflexions peuvent s'y suivre sans lien bien apparent, et trop d'exigence sur ce point risquerait de déceler chez le critique une méconnaissance grave d'un genre littéraire propre à plusieurs livres sacrés. Toutefois, le moins qu'on puisse demander à un auteur, rédigeât-il même des maximes, c'est, semble-t-il, de ne pas se contredire, de ne pas insérer au milieu de réflexions sur un sujet donné d'autres réflexions ayant trait à un tout autre sujet. Or, il faut bien le reconnaître, et les textes que nous avons déjà cités l'ont montré, le livre de l'Ecclésiaste ne donne pas sur ce point pleine satisfaction. Notamment, en ce qui touche la rétribution future et la sanction, on voit l'auteur tantôt déclarer, selon le thème général de son livre, que le juste et l'impie ont le même sort, et tantôt affirmer sa foi en une rétribution et en un jugement (II, 24, 25; VIII, 15; IX, 1-10; II, 26; III, 17; VIII, 12, 13; XII, 13, 14).

Dans le passé, pour justifier la présence dans cet écrit inspiré de certaines paroles malsonnantes, on avait déclaré que Salomon, l'unique auteur, rapportait pour les réfuter les propos des insensés et des impies ou exposait dans le but de les rendre moins nocives les tentations qui guettaient les âmes à chaque instant.

Aujourd'hui, les partisans de l'origine salomonienne et même la majorité des tenants de l'inauthenticité (en particulier, Condamin, Zapletal) se prononcent encore pour l'unité d'auteur. Sans doute, ils accordent volontiers que l'Ecclésiaste a pu subir de légères interpolations pour atténuer ou expliquer quelques-unes de ses phrases; — mais ils ne voient pas, et nous partageons leur avis, d'objection vraiment insurmontable contre la composition de l'Ecclésiaste par un seul et même auteur. Et de fait, plusieurs des contradictions signalées s'expliquent fort bien si l'on veut accepter que l'auteur a pu se placer à des points de vue divers, écrire à des époques différentes et dans des circonstances variées. Spécialement, en ce qui concerne la rétribution temporelle, pourquoi l'auteur ne nous aurait-il pas donné ici le fruit de son expérience personnelle, le résultat attristé de ses propres constatations, et là, exposé l'idée qu'il se faisait de cette rétribution d'après les exigences de la justice et de la sainteté de Dieu? Chez un auteur qui se livre à des considérations morales, il est assez ordinaire de voir l'appréciation des choses varier au gré du temps ou des circonstances, en raison de l'expérience acquise au cours de la vie ou bien, sur l'heure, sous le coup d'une vive contrariété. Le même objet envisagé à des moments différents et sous des aspects divers peut ainsi paraître apprécié en termes contradictoires aux yeux d'un lecteur superficiel, qui ne tient compte dans ses jugements ni de la différence des points de vue, ni de la variabilité des sentiments et des émotions, ni des leçons de l'expérience [1].

[1] M. Podechard ne partage pas l'avis des Condamin, Zapletal, Gigot, d'après lesquels le livre de la Sagesse écrit vers 130 aurait eu pour but de corriger certaines interprétations erronées de l'Ecclésiaste.
Selon lui, l'auteur de la Sagesse a eu en vue l'épicuréisme alexandrin.

[2] On peut discuter pour l'Ecclésiaste comme pour la Sagesse la part de l'influence grecque sans porter pour cela atteinte au dogme de l'inspiration; l'inspiration, qu'il ne faut pas confondre avec la Révélation, n'empêche pas l'écrivain sacré, historien ou philosophe, de profiter des moyens naturels de s'instruire, mis à sa disposition à son époque et dans son milieu.

[3] Cf. *Rev. Bibliq.* 1900, p. 369, 375, 376; — *Biblische Zeitschrift* 1903, p. 149-150.

[1] Cf. Condamin, *Rev. Bibliq.* 1899, p. 505 et ss. — Zapletal, *Das Buch Kohelet*, Freiburg (Schweiz), 1905, p. 32: « Dans Qohéleth la diversité des jugements s'ex-

M. Podechard trouve insuffisantes ces diverses explications. A la suite de Siegfried, dont il a pourtant mitigé la thèse[1], il déclare que l'Ecclésiaste sous la forme où il nous est parvenu n'est pas le fruit d'un seul auteur mais de plusieurs, tout au moins de quatre : d'un juif pessimiste l'Ecclésiaste ou Qohéleth, d'un épiloguiste disciple de l'Ecclésiaste, d'un ou de plusieurs sages (le hakkam), enfin d'un juif pieux (le hasid).

A Qohéleth appartient l'écrit fondamental dépouillé des additions de l'épiloguiste, du hakkam et du hasid. Ainsi reconstitué, il jouit d'une très réelle unité de pensée et de style. Rédigé pour l'assemblée des Sages dont l'Ecclésiaste était le président et non pour la multitude qu'il aurait dépassé de beaucoup, il montrait la vanité de tout, il invitait à jouir modérément des biens mis par Dieu à la disposition de l'homme. Il fut lu, médité et beaucoup discuté. A une époque où la propriété littéraire n'existait ni en fait ni en droit, on le considéra en quelque sorte comme un patrimoine de l'assemblée des Sages. On n'hésita pas à l'annoter, même à le compléter. Un disciple de l'assemblée, contemporain de l'Ecclésiaste, écrivit l'épilogue (xii, 9-14), d'où le titre d'épiloguiste que lui donne M. Podechard. Il désira par ces versets faire connaître l'auteur, son maître, et il eut bien soin de ne pas l'identifier avec Salomon. Son intervention se trahit au changement de personne, puisqu'il emploie la troisième, non la première ; son vocabulaire n'est pas non plus tout à fait conforme à celui du livre. L'épiloguiste inséra aussi « ne pereant » diverses maximes de Qohélet : i, 2 ; vii, 27-28 ; xii, 8. — Dans la suite, les Sages imitèrent l'audace ou plutôt les pieuses attentions de l'épiloguiste, car le terme « hakkam » dont se sert M. Podechard n'est pas à entendre nécessairement au singulier ; il est en quelque sorte une raison sociale désignant tout un groupe d'individus. Trouvant que la sagesse, leur idole favorite, était vraiment trop malmenée, ils ajoutèrent ici et là en un genre sentencieux et sous forme métrique certains correctifs estimés indispensables. On pourrait leur attribuer les passages suivants : iv, 5, 9-12 ; v, 2, 6a ; vi, 7 : vii, 1-12, 18-22 ; viii, 1a, 3 4 ; ix, 17-x, 4 ; 10-14a, 15-20 ; xi, 1-4, 6 ; et peut-être iv, 13-16 ; v, 7, 8 ; vii, 18, 21-22 ; xii, 2-6. — Puis, il vint un temps où des maximes de l'Ecclésiaste furent interprétées dans un sens épicurien. Pour conjurer le danger, un juif pieux (le hasid) rappela aux jouisseurs la crainte de Dieu et le jugement futur : ii, 26 ab ; iii, 17 ; vii, 26b ; viii, 2b, 5-8, 11-13 ; xi, 9c ; xii, 1a, 13-14. Il visa à fondre son style avec celui de l'ouvrage primitif, n'ayant qu'un désir : amender un écrit hautement estimé dans son entourage. C'est sous cette forme et avec ces multiples additions que l'Ecclésiaste pénétra dans le canon juif.

M. Podechard fait preuve dans l'exposé et dans la justification de sa thèse d'un sens critique averti, d'un talent remarquable d'analyse. Il est bien évident, ainsi qu'il le fait remarquer, que la pluralité d'auteurs ne présente pas dans un livre de sagesse les mêmes inconvénients que dans un livre historique. Il va de soi également que les correcteurs successifs sont considérés comme ayant reçu la grâce de l'inspiration. Après tout, un auteur inspiré peut bien en interpréter un autre. S. Augustin n'a-t-il pas considéré autrefois l'épître de S. Jacques comme une interprétation autorisée de l'épître de S. Paul aux Romains ? Néanmoins, tous ces sectionnements nous semblent parfois quelque peu hypothétiques et dans leur ensemble peut-être trop compliqués pour être toujours vrais. Qu'à la rigueur l'épilogue puisse être d'une autre main, soit ! mais nous préférons admettre pour l'instant que l'auteur a corrigé lui-même son livre à une seconde lecture.

§ 5. — *La doctrine de l'Ecclésiaste*

Partisans et adversaires de l'authenticité salomonienne s'accordent cette fois pour venger l'Ecclésiaste de toutes les accusations injustifiées qu'on a par une fausse interprétation accumulées contre lui. On doit même avouer que les progrès des études bibliques, que la connaissance plus approfondie des développements de la théologie de l'Ancien Testament ont singulièrement facilité cette tâche en permettant de comparer l'Ecclésiaste avec d'autres livres bibliques et de le replacer dans ce milieu religieux, politique et social si anxieusement tourmenté par le problème du mal et les questions d'outre-tombe. Il va de soi, toutefois, que pour porter sur la doctrine de l'Ecclésiaste un jugement équitable, il ne faut pas perdre de vue l'évolution de la Révélation sous l'ancienne alliance. Parce que sa doctrine est restée incomplète sur un point ou parce qu'elle a été dépassée par les enseignements postérieurs, on n'a pas le droit de la taxer d'erronée. Qohéleth ne pouvait pas parler d'une manière aussi claire et aussi explicite que le Nouveau Testament. Il était réservé au Fils de Dieu d'illuminer tout homme venant en ce monde.

Mais ce que l'on peut affirmer sans crainte d'être démenti, et ce que M. Podechard a bien mis en relief, c'est que la description d'un Qohéleth sceptique, incrédule, épicurien et égoïste appartient à la légende, non à l'histoire. Pour se forger un tel personnage, il a fallu ou bien ne pas lire tous les textes, ou bien élaguer arbitrairement ceux qui contrariaient des idées préconçues.

Et d'abord, **l'Ecclésiaste n'est pas un sceptique.** —

plique surtout par la diversité des points de vue auxquels il se place pour considérer les choses. »

[1] Siegfried distingue dans l'Ecclésiaste cinq sources différentes : un philosophe pessimiste incrédule, un sadducéen épicurien, un sage (hakkam), un juif pieux (hasid), enfin divers glossateurs postérieurs. Ces sources auraient été réunies par plusieurs rédacteurs, enfin trois auteurs auraient travaillé à la composition de l'épilogue. (Cf. Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, 1898).

Sans doute, il n'a pas accepté comme des vérités indiscutables toutes les opinions professées de son temps ; il s'est même permis d'en discuter certaines qui n'étaient pas à l'abri de toute contestation. Pour son compte, il a nettement avoué que l'homme ne savait ni en quoi résidait le bonheur, ni comment il pouvait se le procurer (I, 17 ; II, 3 ; VI, 12). Voyant les bons malheureux et les méchants prospères, il a confessé comme Job ne rien comprendre aux principes par lesquels Dieu gouvernait le monde (III, 11 ; VII, 14 ; VIII, 17 ; XI, 5) ; il a déclaré ne croire ni au succès (III, 9-14 ; IX, 11) ni aux plaisirs (II, 1-11) ni aux richesses (II, 8) et il n'a jamais attendu grand' chose des gouvernements humains (V, 7). Faut-il l'en blâmer et prétendre que de tels aveux sont une preuve de scepticisme ? Non, certes. Dans cette façon de parler, nous ne reconnaissons pas le sceptique, mais l'observateur judicieux et franc, l'homme de bon sens, qui ne craint pas de se diminuer en confessant son ignorance. C'est à un aveu de cette nature que nous sommes redevables de ce propos sur l'immortalité de l'âme qui lui a été tant reproché : « Car le sort des fils de l'homme et le sort de la bête sont un sort identique pour eux : telle la mort de l'un, telle la mort de l'autre, et il n'y a qu'un même souffle de vie pour tous deux. Et l'avantage de l'homme sur la bête est nul, car tout est vanité. Tous deux vont dans un même lieu, tous deux sont sortis de la poussière et tous deux retournent à la poussière. Qui sait si le souffle de vie des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle de vie de la bête descend en bas vers la terre ? » (III, 19-21). On s'est scandalisé de ces lignes ; on y a lu la négation de l'immortalité de l'âme, alors que le souffle de vie dont il est question ici ne désigne pas l'âme proprement dite, mais un élément distinct d'elle, divin par son excellence et son origine, indice et véhicule de la vie. Voyant non pas deux parties dans le composé humain, mais trois : le corps, l'âme et le souffle de vie, l'Ecclésiaste s'est demandé si ce souffle de vie allait vers la terre comme celui de la bête, ou s'il retournait près de Dieu qui l'avait donné [1]. Il a hésité entre les deux alternatives ; il s'est contenté de poser la question, il n'a pas osé la résoudre ; et comme dans sa pensée il n'y avait pour l'homme et pour la bête qu'un même souffle de vie, on comprend qu'il ait pu dire dans son incertitude : « Le sort du fils de l'homme et le sort de la bête sont un sort identique pour eux ; telle la mort de l'un, telle la mort de l'autre. » Toutefois, il semble bien qu'au temps de Qohéleth, l'opinion commune avait plutôt tendance par respect pour la dignité humaine à faire retourner le souffle de vie auprès de Dieu. C'était déjà assez que l'homme et la bête fussent confondus, en apparence du moins, dans la mort. Qu'on ne vienne donc plus nous parler d'un Qohéleth négateur de l'immortalité de l'âme ! Cette légende a trop vécu, il est temps qu'elle disparaisse de l'arsenal des objections des Libres Penseurs. Il est hors de doute que l'Ecclésiaste a sur la survivance les opinions de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Il admet comme eux la vie dans le Chéol sans soupçonner pourtant l'immortalité de l'âme au sens chrétien du mot. Et c'est parce qu'il ne connaît que cette survivance obscure, inférieure pour lui à la vie de la terre ; c'est parce qu'il n'envisage que ce Chéol où il n'y a à espérer ni œuvre, ni science, ni intelligence, ni sagesse (IX, 10), qu'il peut écrire son livre sans se plaindre du malheur des bons et du bonheur des méchants et proclamer finalement la faillite et la vanité de la vie. « Comme cette survivance n'avait rien de consolant, elle n'entre pas en ligne de compte dans le bilan qu'il dresse des avantages et des inconvénients de l'existence, ou plutôt, elle n'y entre que comme un point noir de plus, comme la privation sans compensation aucune, des joies qui sont le partage des vivants [1]. » De là ces maximes que nous avons signalées sur le prix de la vie (IX, 4, 5 ; XI, 8), sur l'emploi de la vie (III, 22) ; de là ces phrases sur l'identité de sort entre les justes et les méchants, entre les sages et les insensés (II, 14 ; VI, 8 ; IX, 2, 3). Elles se comprennent fort bien et ne scandalisent pas si l'on veut tenir compte de l'ignorance où se trouvaient les Juifs relativement aux récompenses de l'autre vie [2] et

[1] Avant l'Ecclésiaste, on avait déjà distingué le « souffle de vie » de l'âme et on avait proclamé l'identité du souffle de vie dans l'homme et dans la bête. (Cf. Gen. II, 7 ; Job, XXVIII, 3 ; XXXIV, 14, 15 ; Ps. CIV, 29, 30). Le chap. II de la Genèse voyait également dans l'homme un triple principe : le corps qui est poussière, le souffle vital qui vient de Dieu, et l'âme, la nephesch, qui se rend après la mort au Chéol. Le P. Condamin croit retrouver dans III, 19 et ss. l'indice qu'il existait à l'époque de l'Ecclésiaste deux solutions sur le sort de l'âme après la mort : l'ancienne qui envoyait l'âme au Chéol, et une nouvelle qui commençait à se faire jour d'après laquelle l'âme serait retournée auprès de Dieu. L'explication de M. Podechard nous paraît moins hypothétique ; elle serre de plus près l'ensemble des textes bibliques.

[1] Cf. Podechard, *loc. cit.*, p. 187.

[2] Dans une longue note p. 179-182, M. Podechard cite des textes des Pères de l'Eglise constatant l'ignorance des Juifs sur les récompenses de l'autre vie. S. Jean Chrysostome écrit : « Comme les espérances de résurrection n'existaient pas encore, mais que la mort régnait et que ceux qui mouraient croyaient périr après la vie présente, etc. » A propos de Job, il dit : « Mais celui-ci (Job) qui était juste et n'était informé de rien au sujet de la résurrection, était très anxieux parce qu'il ignorait la raison de ses souffrances ; » et des Enfants dans la fournaise, il déclare qu'ils n'attendaient rien après la mort, car « l'attente de la résurrection n'existait pas encore. » — Dans son commentaire sur l'Ecclésiaste, S. Jérôme rappelle que les âmes des saints de l'Anc. Test. descendaient aux enfers pour y attendre l'heure de la rédemption : « Hoc autem dicit, non quod animam putet perire cum corpore, vel unum bestiis et homini præparari locum, sed quod ante adventum Christi omnia ad inferos pariter ducerentur. » (P. L. XXIII, 1041-1042). S. Augustin a reconnu que certains personnages de l'Ancienne Loi avaient eu par grâce spéciale l'intelligence des récompenses éternelles. (Cf. *Epist.* CXL ; P. L. XXXIII, 540). Nous verrons dans un instant que divers passages de l'Ecclésiaste permettraient plutôt de ranger l'auteur de ce livre parmi les rares privilégiés dont parle S. Augustin.

de la douleur que devait ressentir Qohéleth à la vue de l'insuffisance des sanctions terrestres.

Donc, — et en ne retenant que l'écrit primitif, sans faire état soit des additions postérieures selon M. Podechard, ou plutôt selon nous des corrections apportées par l'auteur lui-même à sa première rédaction, — on peut fort bien expliquer et justifier les sentences de l'Ecclésiaste, que nous avons mises au début de cette étude sous les yeux des lecteurs. Toutefois, ici dans ce paragraphe consacré à exposer, à justifier et au besoin à venger la doctrine de l'Ecclésiaste, nous ne devons pas oublier que nous n'avons pas à étudier cette doctrine dans un écrit soi-disant primitif et reconstitué avec plus ou moins de bonheur ; nous devons l'étudier dans l'Ecclésiaste, tel qu'il a été admis au canon juif, tel qu'il nous a été transmis par l'Eglise dans son catalogue des Livres saints. Or, si nous prenons ce livre dans son intégralité, nous constatons que les corrections ou les additions (quelque soit le nom qu'on leur donne, peu importe) ne permettent pas même de dire que l'Ecclésiate en est resté en fait de rétribution future, aux notions obscures de tout juif sur le Chéol. Il affirme, en effet, à plusieurs reprises le principe de la rétribution morale (II, 26; VIII, 5-9, 12-13). Il annonce le jugement universel de Dieu (III, 17; XI, 9b; XII, 14), s'étendant même aux actes les plus secrets; il ne se borne pas à prévoir des punitions, il indique aussi la récompense des bonnes actions (XII, 14). Les textes que nous avons cités et qu'un examinateur superficiel aurait pu prendre pour des contradictions sont donc d'heureux correctifs et des additions nécessaires qui maintiennent dans l'Ecclésiaste cette vérité essentielle sur laquelle la religion révélée n'a jamais varié : à savoir, que Dieu récompenserait les bons et punirait les méchants. De cette vérité nous devrons tenir compte pour apprécier sainement les autres jugements portés par l'Ecclésiaste. Quand il déclare que tout est vanité : richesses, honneurs, plaisirs, joies, il est évident qu'il n'est pas dans sa pensée d'englober dans cette universelle vanité la vertu que Dieu récompensera en son heure. De même, quand il proclame que l'homme peut jouir des biens de ce monde et des avantages de la vie, il va de soi qu'il ne doit pas oublier un seul instant qu'il sera un jour justiciable devant Dieu de toutes ses actions pour en recevoir suivant le cas récompense ou châtiment. L'Ecclésiaste eut d'autant plus de mérite à corriger son œuvre en atténuant ses premières assertions que les difficultés ne manquaient pas à son époque sur le lieu et sur le temps de la sanction. Ces difficultés, il ne lui a pas été donné de les surmonter toutes ; néanmoins nous devons lui savoir gré d'avoir sauvegardé le grand principe de la récompense et de la punition des actes humains

L'Ecclésiaste n'est pas davantage un incrédule. — Il a fallu massacrer son texte pour faire de lui un impie ou un athée [1]. L'Ecclésiaste croit en un Dieu maître du monde, auteur de la vie et de la mort (III, 11, 14, 15; V, 17 ; VIII, 15; IX, 9; XI, 5; XII, 7) ; distributeur des biens et des maux (VII, 14) ; tenant entre ses mains la destinée de chacun d'entre nous. Tout ici-bas est régi par son bon plaisir (III, 14 ; VII, 13), et les principes qui président à son gouvernement des hommes et des choses nous sont incompréhensibles (VI, 2; VIII, 17). Comme beaucoup de ses prédécesseurs, l'Ecclésiaste est dérouté par la prospérité des méchants et les malheurs des justes. Mais combien d'autres écrivains sacrés : Isaïe, Michée, Jérémie, Ezéchiel ont aussi gémi de cette douloureuse constatation et ont supplié Yahwé d'y mettre fin ! Le livre de Job est même allé jusqu'à attaquer par les propos de certains de ses interlocuteurs la Justice et la Sagesse divines. Le livre de l'Ecclésiaste, du moins, ne contient rien de semblable à l'adresse de Dieu. On y est toujours très respectueux de la Divinité et si l'auteur est profondément affligé de ce qui se passe sous ses yeux, il a du moins le grand mérite de ne pas laisser échapper le moindre mot qui puisse avoir l'apparence d'une critique. Bien au contraire, il recommande par-dessus tout l'accomplissement des devoirs de religion (IV, 17-V, 6; XII, 1). Toutefois, convenons-en, sa religion est froide ; elle prêche plus la crainte que l'amour (IV, 17 ; V, 1, 6; XII, 13). Elle ignore les sentiments de piété et de confiance qu'ont parfois fait entendre Jérémie et Ezéchiel.

L'Ecclésiaste n'est pas non plus un épicurien. — Oh, certes ! il a vanté le plaisir du manger, du boire et du bien-être dans des textes connus de tous pour lui avoir été trop souvent reprochés (II, 24, 25 ; III, 12, 13 ; 22; V, 17-19; VIII, 15; IX, 7-10; XI, 7). Mais avant de le condamner sans rémission, il serait peut-être convenable et juste d'essayer de le comprendre. Nous ne demandons pas pour le disculper de prendre ses paroles au sens métaphorique ; nous demandons seulement qu'on veuille bien ne pas oublier que les plaisirs sensibles recommandés par lui sont ceux qui forment les joies régulières et normales de la vie humaine, ceux qui sont en quelque sorte la condition essentielle de l'entretien de la vie et qui partant viennent de Dieu auteur de tout don et maître de tout (II, 24). Ces plaisirs sont à ses yeux des satisfactions permises, puisqu'ils ont été attachés par Dieu aux actes de l'homme (III, 12, 13; V, 18; IX, 7), et il les a considérés comme des moyens légitimes de rendre à l'homme ici-bas l'existence moins pénible. Il n'a jamais fait de ces plaisirs le but de la vie ; au contraire il a nettement déclaré qu'ils étaient incapables de satisfaire le cœur de l'homme (II, 1 ; XI, 8, 10). Jamais

[1] On a osé dire de l'Ecclésiaste qu'il était : « le bréviaire du matérialisme le plus moderne et de la plus parfaite indifférence » (Hartmann), — ou encore : « une chanson d'amour et un petit écrit de Voltaire égaré parmi les in-folios d'une bibliothèque de théologie » (Renan).

non plus il n'a recommandé les plaisirs défendus, les jouissances vulgaires ; mais il a expressément condamné les joies folles, la recherche effrénée des plaisirs, l'inconduite (vii, 25). De la femme il n'a parlé que deux fois : la première pour la critiquer sévèrement (vii, 26) ; la seconde, pour indiquer de façon convenable qu'elle était la compagne naturelle de la vie de l'homme (ix, 9). A plusieurs reprises, il a prêché la sobriété, le sérieux de la vie, les bonnes mœurs (vii, 1-12 ; x, 16 19). Donc, dit avec raison M. Podechard :

Il faudrait en finir avec la légende ridicule de Qohéleth, vieillard blasé, qui aurait été dans sa jeunesse, autant qu'il le put, un viveur, même un viveur assez vulgaire, et ne serait revenu de tous les plaisirs que parce qu'il en aurait largement usé. Une très longue expérience n'est pas nécessaire pour apprécier la valeur du plaisir, et les personnes les plus convaincues de sa vanité ne sont pas d'ordinaire celles qui lui ont sacrifié le plus longtemps. Le fait que Qohéleth use de fiction dans l'exposé de cette expérience et, au lieu de la prendre simplement à son compte, l'attribue en quelque façon à un autre, donne l'impression qu'elle ne lui est pas précisément personnelle... Un penseur de cette force et de cette originalité n'était pas homme à s'enliser dans les jouissances les moins nobles. Qohéleth fut avant tout un philosophe. Il s'est adonné avec passion aux travaux de l'intelligence. Il a usé ses forces à vouloir résoudre le problème de la vie, et il ne l'a certainement pas fait sans renoncer à plus d'une joie qu'il eût eu le droit de goûter. Non plus que la conscience du devoir, le sentiment de l'idéal ne lui a manqué. Une existence maladive, qui en le déprimant n'a pas été sans influer sur le caractère de son œuvre, et une vieillesse prématurée furent le résultat le plus tangible de son acharnement à l'étude. Parvenu presque au terme de sa vie, il avoue son échec : il n'a pas trouvé et personne ne trouvera le moyen de parvenir à un bonheur qui corresponde aux efforts de l'homme et comble ses désirs. En désespoir de cause il recommande la vie commune... C'est là, semble-t il, tout son épicurisme[1].

L'Ecclésiaste, enfin, n'est pas un égoïste. — Il est quelqu'un de très positif ; il parle et il agit en homme d'affaires qui suppute les avantages et les inconvénients de la vie et examine lesquels des deux l'emportent. Que de fois il se pose cette question : « Quel profit y a-t-il ? » (i, 3 ; ii, 22 ; iii, 9 ; v, 10, 15 ; vi, 8, 11). Ses préoccupations utilitaires se laissent percevoir jusque dans ses rapports avec Dieu. Parvenu au soir de sa vie, l'ayant en quelque sorte ratée pour avoir trop donné à la sagesse, à l'étude, au travail, il prend la plume pour éviter à ceux qui viendront après lui de tomber dans les mêmes errements. Cette façon d'agir, convenons-en, n'est déjà plus d'un égoïste. — En outre, on sent qu'il a du cœur. Il souffre de voir souffrir les autres (iii, 16 ; iv, 1, 4 ; v, 7, 12 ; vi, 2 ; vii, 15 ; ix, 11, 15). Il se plaint du malheur des hommes, de l'oppression des faibles : il a de la pitié, de l'indulgence même pour les fautes (vii, 16, 17 ; xi, 7, 8 ; ix, 3). On ne peut donc pas lui reprocher d'être égoïste ; on ne peut le blâmer que d'être trop utilitaire, de n'avoir en vue que le bonheur de l'individu, de ne pas paraître supposer que parfois ce dernier doit se sacrifier à des devoirs plus généraux ; mais encore une fois n'oublions pas que nous sommes plusieurs siècles avant l'Evangile.

Pourtant on ne saurait nier que l'Ecclésiaste est plutôt porté à voir toujours et partout les inconvénients, les désavantages, les mauvais côtés de l'existence, les défectuosités de la condition humaine ; et si le but de la vie n'est que de nous procurer le bonheur, il est bien évident qu'il juge qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue, puisque ce bonheur elle ne peut nous le donner ni par le succès, ni par les richesses, ni par l'étude, tandis qu'elle nous expose à une foule de maux et à des injustices multiples. Heureusement pour l'Ecclésiaste, ses tendances pessimistes sont corrigées par sa croyance en Dieu, au jugement et à la rétribution future. Ici et là, il note les bontés de Dieu pour l'homme (ii, 24, etc.), et bien que par instants, sous le coup d'impressions moins bonnes ou de circonstances pénibles, il déclare la mort meilleure que la vie (iv, 2 ; vi, 3), en d'autres moments il reconnaît loyalement que la lumière est douce et qu'il est agréable aux yeux de voir le soleil (xi, 7). Aussi, en raison de cette foi, son pessimisme ne le pousse pas à l'inaction ; il lui fait conseiller d'accepter avec courage la situation du moment, de prendre les plaisirs offerts par Dieu et de s'en remettre pour le reste au pilote du monde. Son pessimisme était d'ailleurs si peu à blâmer que la morale chrétienne s'en est inspirée souvent et lui a emprunté ses formules et ses pensées sur la vanité de toutes choses. « Les âmes religieuses ont aimé à le lire pour se détacher de l'attrait des créatures[1], » et l'auteur de l'*Imitation* a fait de sa maxime « Vanité des vanités et tout est vanité » le point de départ de ses conseils de perfection évangélique.

Et c'est ainsi qu'à son heure et dans le développement de la religion, « l'œuvre de Qohéleth a surtout consisté à mettre en lumière l'insuffisance de la vie présente et par là-même à préparer les âmes à recevoir la révélation de la vie future. Il a ressenti comme personne avant lui la vanité des choses créées et le besoin d'un surcroît. A cet égard, il est en progrès sur les autres livres hébreux de sagesse. Il dépasse Job... Qohéleth a contribué à agrandir l'âme juive ; il a creusé en elle un abîme que seules les espérances éternelles pourront combler. Il a donc fait œuvre d'élévation morale, et bien que ses conclusions pratiques restent loin de l'Evangile, il n'est point paradoxal de dire qu'avec lui le judaïsme s'infléchit de plus en plus dans la direction du christianisme. Son idée essentielle est déjà une idée chrétienne. » A cette idée nous devons attribuer l'élan qui peu après son apparition emporta les âmes religieuses vers les espérances éternelles. En donnant aux hommes la sensation intense de la vanité et de l'insuffisance du monde présent, il les prépara à en désirer un autre essentielle-

[1] *Op. cit.*, p. 191.

[1] Cf. *op. cit.*, p. 193.

ment différent ; et Dieu ne se servit de lui pour détourner les Juifs des joies terrestres que parce qu'Il leur en préparait de plus grandes.

De nos jours encore l'Ecclésiaste est d'une assez grande utilité. Sans doute, il a été dépassé et de beaucoup par la révélation évangélique ; mais nous ne devons pas oublier que la spiritualité chrétienne s'est inspirée de son affirmation de la vanité du monde présent [1].

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un Provicaire peut-il, durant une longue absence du Vicaire Apostolique, déléguer un missionnaire quelconque pour administrer le sacrement de Confirmation ?

R. — Le ministre ordinaire du sacrement de Confirmation est l'évêque, nous dit le Concile de Trente. Un simple prêtre peut devenir ministre extraordinaire de ce sacrement. Mais pour être investi de ce pouvoir, une simple délégation épiscopale ne suffit pas. Il faut une autorisation spéciale du St-Siège, sous peine de nullité de la collation du sacrement. Dans les Eglises orientales, sauf chez les Maronites et les Italo-Grecs, la Confirmation est administrée par le prêtre qui confère le baptême : ces deux sacrements sont administrés simultanément. On s'accorde généralement à dire que ces prêtres agissent ainsi en vertu d'une concession tacite du Souverain Pontife.

Dans les pays de mission soumis à la Propagande, les Evêques, Vicaires apostoliques et autres supérieurs ecclésiastiques ont le pouvoir de déléguer cette faculté aux prêtres de leur ressort. Ce droit leur est concédé par diverses formules qui varient suivant les lieux. Nous y reviendrons.

Ces remarques préliminaires amènent encore

[1] Cf. Podechard, *op. cit.*, p. 196-198. — Nous ne voulons pas terminer cette étude sans rendre hommage au beau travail de M. Podechard. Son livre est certainement dans son ensemble ce qui a été écrit de mieux sur l'Ecclésiaste jusqu'à ce jour ; et le volume fait honneur à la collection des « Etudes Bibliques » qui en contient tant d'antres excellents. On peut ne pas suivre toujours M. Podechard ; on peut ne pas adopter toutes ses conclusions ; pour notre part, au cours de notre étude, nous nous sommes permis de faire quelques réserves ; — mais on ne peut discuter sa haute compétence et le sérieux de son information linguistique, historique, philosophiqne et théologique. Son introduction est supérieurement conduite ; on la lit avec un vif intérêt, en dépit des questions ardues qui y sont traitées. Quant au commentaire, qui ne comporte ni analyse, ni compte rendu, qu'il nous suffise de dire qu'il est à lui seul une mine de renseignements où nous avons beaucoup appris.

En dehors des articles ou volumes que nous avons cités, on pourra consulter sur l'Ecclésiaste : Bigot, vº *Ecclésiaste* dans le *Dict. de Théologie* de Vacant-Mangenot, fascicule XXXII, 1998-2028 ; — Vénard, *Rev. du Clergé français*, 1er janv. 1913, p. 72-78 ; — et quelques recensions de la *Rev. Biblique* : 1902, p. 142 ; 1905, p. 67-74, 140, 463 ; 1908, p. 627 ; 1912, p. 161, 600.

celles-ci. Bien que n'étant pas nécessaire au salut, la Confirmation ne peut être exposée au péril d'invalidité lorsqu'elle est conférée à un sujet. Comme pour tous les autres sacrements, le ministre doit toujours tendre au plus sûr. On doit donc absolument éviter de la conférer ou de la faire conférer avec un pouvoir douteux.

Pour la juste solution du cas qui nous est proposé, il est nécessaire de voir la nature exacte des pouvoirs réels que le Pro-Vicaire peut posséder à cet effet. Disons tout de suite, d'une manière générale, qu'ils dépendent uniquement de la volonté du Vicaire Apostolique, qui, de son côté, ne peut rien donner qui ne soit contenu dans ses facultés ordinaires ou extraordinaires [1].

Au nombre de leurs facultés extraordinaires, les Vicaires Apostoliques ont habituellement celle de déléguer à certains de leurs missionnaires le pouvoir d'administrer le sacrement de Confirmation. Cette faculté est exprimée en termes qui varient selon les formules des Facultés. Tantôt elles ne donnent cette faculté que d'une façon assez restreinte, comme dans la Feuille S. où elle est ainsi conçue : « Delegandi uni vel alteri ex suis Missionariis, in locis a sua residentia dissitis, facultatem administrandi Sacramentum Confirmationis. » Il est évident qu'avec cette Formule le Vicaire Apostolique ne saurait concéder à son Pro-Vicaire le pouvoir de subdéléguer, même durant son absence, un pouvoir qu'il n'a pas lui-même.

Le pourrait-il dans le cas d'une formule plus ample, comme l'est v. g. celle de la feuille Z. ainsi rédigée : « Deputandi presbyteros pro administrando Sacramento Confirmationis ad normam Instructionis editæ jussu S. C. die 4 maii 1774 ? » Nous ne croyons pas que cette même faculté lui donne le pouvoir de la subdéléguer à son Pro-Vicaire, pour que celui-ci puisse la communiquer aux missionnaires durant l'absence même prolongée du Vicaire Apostolique.

Nous avons dit que les pouvoirs du Pro-Vicaire dépendent de la volonté du Vicaire Apostolique. Voyons tout d'abord quelles sont les facultés qu'un Vicaire Apostolique peut concéder à son Pro-Vicaire. Nous en trouvons l'indication, au moins dans les grandes lignes, dans une réponse faite par la Propagande à une question posée par le Vicaire Apostolique du Sut-Chuen en 1822 :

Utrum Episcopi Vicarii Apostolici possint... suis Provicariis peculiares facultates præsertim vero matrimoniales sic communicare ac delegare ut ipsi... dicti Provicarii possint easdem aliis etiam Missionariis communicare ac subdelegare ; et quatenus affirmative, quænam sint hæ facultates ? — Resp. Affirmative ; competere scilicet Vicariis App. facultatem subdelegandi suis... Provicariis facultates ordinarias et extraordinarias, exceptis iis quæ characterem Episcopalem requirunt ; præterea competere dictis subdelegatis... illas communicandi subdelegatas facultates aliis Missionariis [2].

[1] *Collectanea P. F.*, n. 777.
[2] *Ibid.*

Que veulent dire ces paroles : « exceptis iis quæ characterem Episcopalem requirunt, » qu'on trouve souvent complétées par celles ci : « vel non sine oleorum sacrorum usu exercentur ? » Nous les trouvons exprimées dans les lettres par lesquelles Benoît XIV détermine quels sont les pouvoirs du Provicaire, lorsque le Vicaire Apostolique venant à mourir, il prend la direction et l'administration du Vicariat. Elles sont apposées comme une restriction aux amples facultés qui lui sont données en ce moment par le St-Siège [1]. Il y est dit qu'il a tous les pouvoirs d'un Vicaire Capitulaire et qu'il détient en outre toutes les facultés du Vicaire Apostolique défunt, « iis dumtaxat exceptis... etc. » En 1821, un Provicaire, incertain sans doute au sujet de la portée de ces paroles, demanda : « Utrum Provicarius Apostolicus, sede vacante, ratione muneris Provicarii facultatem habeat : 1° Conferendi Sacramentum Confirmationis ; — 2° Delegandi Missionarios ut possint idem Sacramentum conferre ? — RESP. Ad primam et secundam partem dubii, *negative* [2]. »

La restriction apposée signifie donc non seulement la négation, pour le Provicaire, du pouvoir de subdéléguer des missionnaires pour la confirmation, mais même d'administrer ce sacrement par lui-même, s'il ne l'a pas à un autre titre. Si le sens de ces paroles est tel pour le cas où le Vicaire Apostolique est mort et où il importe souverainement que le Provicaire-Administrateur ait les plus amples pouvoirs pour gouverner le Vicariat, à plus forte raison lui refusent-elles ce pouvoir dans le cas où le Vicaire Apostolique est simplement absent de son Vicariat.

Un Provicaire n'a donc pas, durant une longue absence du Vicaire Apostolique, le pouvoir de déléguer un missionnaire quelconque pour administrer la Confirmation.

Ajoutons que cette conclusion est aussi celle de canonistes et théologiens très versés dans les questions d'interprétation des Facultés émanant de la S. C. de la Propagande, qui ont pu être consultés. Pour que le sacrement soit administré, le Vicaire Apostolique doit pourvoir par lui-même à ces délégations avant son départ.

Q. — Veuillez me donner la solution du cas de conscience suivant :

Titius horologium a Domino perditum invenit et abscondit, non cum animo illud sibi appropriandi, sed cum animo illo utendi in itinere quod instituturus erat post paucos dies. Sed, proh dolor ! domo revertens ex itinere et ipse perdit horologium. Titius autem, optimus famulus, infortunium hucusque non revelavit Domino. — Utrum Titius obligatione restituendi teneatur ?

Je soutiens que Titius est tenu en conscience de rendre l'équivalent de la montre à son maître. Je prétend contre plusieurs confrères que Titius est dans le cas du possesseur de mauvaise foi et par conséquent responsable. Ai-je raison ?

R. — Possesseur de mauvaise foi, Titius ? Quand et pourquoi cela ? Pas maintenant, puisqu'il n'a plus entre les mains la montre perdue ; pas auparavant, puisqu'à aucun instant ne s'est réalisée chez lui la définition du vol, — possession de mauvaise foi, — *injusta ablatio rei alienæ, invito domino*. Seule, sa négligence à restituer immédiatement la montre, aussitôt qu'il l'a trouvée, pourrait prêter à discussion. Voyons cela de plus près.

Chez celui qui détient sciemment le bien d'autrui, et qui a l'intention très honnêtement arrêtée de le lui rendre, le délai dans la restitution n'est une injustice qu'autant qu'il occasionne au maître un tort, une damnification injuste, prévue et voulue méchamment comme telle par le détenteur. Celui ci, dès lors, n'est pas répréhensible *ratione rei detentæ*, puisqu'il entend de très bonne foi la rendre à son maître, mais *ratione damnificationis injustæ*, puisqu'en raison de la présence *rei alienæ* entre ses mains il cause volontairement un préjudice au propriétaire, s'il sait, par exemple, que celui-ci va dépenser en pure perte une somme d'argent pour acheter une autre montre, dépense qu'il ne ferait pas si sa montre perdue lui était rendue immédiatement.

Mais Titius n'est pas dans ce cas-là, ou du moins on ne nous prie pas de l'y supposer. Il se dit : « Bah ! à deux ou trois jours près, le délai de restitution n'a pas d'importance ; mon maître ne souffre pas dans ses intérêts de l'absence momentanée de son chronomètre. Il sera assez enchanté de le retrouver quand je le lui remettrai. Je trouve l'occasion de l'utiliser ; je le garde encore pour quelque temps, provisoirement. » Naturellement, Titius n'a pas un seul instant la pensée qu'il puisse lui aussi perdre la montre retrouvée, ni que son absence quelque peu prolongée puisse causer à son maître une *damnification* supplémentaire au point de vue de la justice commutative.

Voilà qu'il perd la montre à son tour, sans faute théologique de sa part, on le suppose. C'est le cas envisagé par les moralistes quand la *res aliena* échappe au possesseur de bonne foi, et alors *res perit domino*. Titius n'est donc pas plus possesseur de mauvaise foi à ce moment-là qu'il ne l'a été en prenant la décision de différer la restitution.

Qu'il y ait quelque imprudence, quelque sans-gêne dans cette décision, on ne le nie pas, — et encore ? — mais imprudence et sans-gêne ne sont pas nécessairement fautes graves *contra justitiam* dans le cas présent, et surtout, la seule *damnificatio injusta* pouvant être en cause, cette imprudence et ce sans-gêne ne sauraient constituer Titius à l'état de *possessor malæ fidei* avec toutes les conséquences de réparations équivalentes qu'il entraîne pour le *voleur*, quand, même sans sa faute personnelle, l'objet volé vient à lui échapper.

Pratiquement, donc, Titius n'est tenu à rien du tout en fait de réparation d'injustice : ni *ratione rei detentæ*, ni *ratione damnificationis*. Il peut se reprocher d'avoir manqué de délicatesse, en se permettant l'usage momentané du bien d'autrui, manqué de prudence dans le délai de restitution

[1] Voir *Collect.*, n. 387 et 396.
[2] *Ibid.*, n. 766.

qu'il s'est accordé. Mais à aucun moment il n'a été *voleur*, ni sciemment *damnificateur*. Impossible d'imposer à cet *optimus famulus* une restitution quelconque.

Q. — Il y a un Turc qui, suivant les lois de sa religion, a épousé trois femmes ; les deux premières sont musulmanes, la dernière est catholique. Après avoir vécu longtemps avec elles, il laisse les deux premières et conserve toujours la dernière qui est chrétienne. La femme chrétienne, avec le consentement du Turc, demande à célébrer le mariage selon le rite catholique avec toutes les clauses prescrites par les lois de l'Eglise, afin qu'elle puisse vivre en toute sûreté de conscience. Comment faire ?

R. — Il n'existe aucun moyen pratique de légitimer l'union de cette *troisième* femme chrétienne avec son pseudo-mari turc, si le premier mariage de celui-ci a été valide, ou le second à défaut du premier.

Dès lors en effet que ces deux premières épouses sont encore en vie, si l'union avec l'une ou l'autre a été valide, ce premier mariage oppose un obstacle insurmontable à l'union légitime avec la femme chrétienne, étant donné que le Turc reste musulman, comme c'est le cas.

Il ne peut, en effet, recourir au privilège paulin, qui n'existe que pour les chrétiens dûment baptisés. Il ne peut recourir à une dispense du Souverain Pontife, car bien que de nombreux auteurs reconnaissent au Pape le pouvoir de dispenser d'un mariage même consommé conclu dans l'infidélité, il est certain que le Souverain Pontife s'est toujours refusé à faire un usage au moins direct de ce pouvoir, comme il le faudrait ici.

La première chose à faire serait donc de s'assurer si le premier ou le second mariage de votre musulman a été valide. Si oui, rien à faire, à moins que le Turc ne se convertisse, auquel cas il pourra tenter de recourir au privilège paulin, et en user effectivement *positis ponendis*.

Si non, c'est-à-dire si ces deux premiers mariages étaient invalides, pour ce motif, par exemple, que les deux premières épouses auraient été auparavant validement mariées à d'autres, il pourrait s'unir en légitime mariage avec la troisième épouse chrétienne, moyennant dispense de la disparité des cultes.

Si aucun de ces moyens n'est possible, la chrétienne ne peut vivre avec le Turc en sûreté de conscience, mais doit le quitter.

Q. — 1° Le pouvoir subdélégué de dispenser v. g. de l'empêchement d'infidélité, doit-il être donné *par écrit, sub pœna nullitatis ?*

2° Dans la concession de la dispense, v. g. super imped. infidelitatis, l'empêchement est-il enlevé quand le supérieur ecclésiastique *signe* la dispense, ou bien quand le subdélégué *la fulmine?* Le subdélégué, *in casu*, est-il *efficienter dispensator*, ou simplement *transmetteur* canonique d'un effet déjà produit ?

R. — Ad I. Aucune prescription générale du droit n'exige, au moins à notre connaissance, que le pouvoir subdélégué de dispenser de tel empêchement soit donné par écrit sous peine de nullité des dispenses.

Mais la S. C. de la Propagande recommande très expressément aux Vicaires apostoliques, pour éviter toute confusion et toutes les conséquences qui en résulteraient trop souvent, de ne communiquer leurs pouvoirs aux missionnaires que par écrit et avec toute la précision désirable, tant au sujet des pouvoirs accordés que des cas ou des censures réservées [1].

Ad II. La dispense accordée par un supérieur (le Souverain Pontife ou l'Evêque) peut l'être ou *in forma gratiosa*, ou *in forma commissoria*.

Dans le premier cas, la dispense est pleinement accordée par le supérieur lui-même au moment où il la signe. De sorte que celui qui est chargé de la notifier aux intéressés est un simple transmetteur de la faveur concédée, qui vaut, par conséquent, depuis le moment où elle a été accordée par le supérieur : il n'y a donc pas alors d'exécution ou fulmination proprement dite.

Dans le second cas, c'est-à-dire quand la dispense est transmise par le supérieur à un prêtre *in forma commissoria*, celui-ci est vraiment chargé de l'exécution ou de la fulmination de la dispense, c'est-à-dire qu'il n'est pas un simple transmetteur, mais qu'il est commissionné pour appliquer la dispense aux intéressés en accomplissant un acte de juridiction déléguée nécessaire à la validité de la dispense, qui, par conséquent, ne vaut que lorsqu'elle a été fulminée. Les dispenses accordées par le Saint-Siège le sont régulièrement en forme commissoire ; celles accordées par les Evêques revêtent assez souvent la forme gracieuse.

La seule remarque importante à faire sur ces deux modes de concession au point de vue de la validité de la dispense, c'est que pour celle qui est accordée *in forma gratiosa* il faut que la raison pour laquelle elle est concédée se vérifie au moment où le supérieur la signe, tandis que pour celle qui est accordée *in forma commissoria*, il suffit, à la rigueur, qu'elle se vérifie au moment de l'exécution ou fulmination [2].

Q. — Quid sentiendum de amplexibus morosis inter personas diversi sexus ?

R. — Juxta *omnes theologos* amplexus *morosi*, de quibus hic est sermo, habendi sunt ut peccatum grave, eo magis quod sæpe sæpius fiant sine gravi et proportionata causa sed simpliciter ex affectu naturali, et in his tam facilis sit transitus de affectu naturali in affectum carnalem et libidinosum.

In materia castitatis non sola pollutio consummata debet haberi ut peccatum grave, sed etiam omnis motus pravus voluntarius et voluntarie excitatus, nisi adsit gravis et proportionata causa et absit periculum consensus. Porro amplexus

[1] 8 sept. 1869 (*Collect.*, n. 1346).
[2] Wernz, n. 638, notes 187 et 188 ; — Lehmkuhl, t. II, n. 1043.

morosi inter personas diversi sexus vel ex delectatione libidinosa fiunt, vel ad eam valde provocant et conducunt. Quomodo etiam, quum personæ diversi sexus istis amplexibus morosis inhærent cum compressione corporis ad corpus, possent non cogitare de copula, et non accipere impressiones voluptuosas inde exortas?

Et revera simplicioris esset ingenii qui crederet affirmantibus nihil gravius in posterum certe factum iri. Agitur enim de osculis morosis non tantum in genas, sed etiam in collum et in os, et sane in ore cum introducta lingua, quod fere nunquam potest esse sine peccato gravi; et de collo aut ore ad pectus valde parva est distantia et transitus facillimus. Porro dicit Noldin, qui certe longe abest a severioribus sententiis : « Tangere mulierem in mamillis, etiamsi a personis ejusdem sexus fiat, a gravi non excusatur, quia valde commovet; » et valde etiam facilis est transitus de tactibus in pectore ad tactus supra vestes in partes sexuales.

Inde omnino avertendi sunt juvenes a talibus osculis et amplexibus, et præsertim puella, etiamsi minus ac vir sentiret impressiones pravas, aut nullo modo consentire vellet pravis cogitationibus; quia ex eo quod animadvertit se sub specie honestatis, animo tamen libidinoso deosculari, si non declinet aut repellat virum, peccat saltem peccato gravi cooperationis ad actus viri. Et certe in hac materia tam labili valde imprudentes nobis videntur qui, nimium credentes excusationibus aut prætextibus juvenum, indulgentiores se præbent. *Principiis obsta...*

Q. — Uxori bonæ et volenti in gratia Dei vivere hoc accidit :

A primis mensibus post conceptionem prolis usque ad partum graviter ægrotat. In lecto permanere necessario debet. Est totaliter impotens ad implenda domus suæ officia et curam mariti ac filiorum gerendam.

Vocatus medicus ei suasit ut legem maternitatis in copula totaliter vitet.

Cum marito, post medici consilium, jam sequenti modo se habet in reddendo debito : creationem prolis absolute vitare conantur.

Quid resolvendum est? Estne infirmitas supradicta causa sufficiens copulam habendi juxta dicta?

R. — Non omnino clara est quæstio proposita. « Creationem prolis absolute vitare conantur. » Quid sibi velint hæc verba, plane non videtur. Dupliciter enim conjuges queunt vitare procreationem prolis : vel abstinendo a copula, vel onanistice copulam habendo, id est frustrando actum copulationis naturaliter positum finali complemento in quo sexuum commixtio physice consistit. Nulla immoralitas, ut patet, in primo casu; e contra, nefandum onanismi crimen in altero.

Si ergo de priori hypothesi quæstio procedit, vix est quod responsione digna censeatur.

Si de posteriori, unanimis est hujus praxeos, tanquam graviter illicitæ, reprobatio apud omnes theologiæ moralis auctores.

Adverte insuper nullatenus valere excusationem a morbo feminæ ægrotantis depromptam; siquidem nunquam licet medio in se malo bonum prosequi finem, juxta notum Apostoli verbum : *Non facienda sunt mala ut veniant bona.*

Abstineant ergo conjuges, donec melior hujus bonæ uxoris redierit valetudo. Nil aliud ipsis consulendum.

Q. — Caius, ætate maturus, solutus, sub nocte antequam lectulum adeat, solus in cubiculo, nudo corpore, per tempus aliquando non breve, tum lectioni, tum studio, vel exercitiis gymnasticis vacat, nec vestimenta reassumit nisi mane e cubiculo mox exiturus.

Tempore autem æstivo, sæpe sæpius, solis vivificum calorem et purum aerem quærens, detractis vestibus, per horas tres vel quatuor, item nudo corpore cubat vel deambulat sub aperto cœlo, semper tamen in remoto loco, ne scandalum quis patiatur.

Verum haud raro in utroque casu motus turpes experitur, sed nec delectationi consentiendi nec pollutionem patiendi proximum sibi adest periculum, quamvis aliqua distillatio rarissime sequatur.

Caius contendit sic agendo, item in utroque casu, se nullo pravo fine duci, imo honestum finem sibi proponere, in quantum hæc balnea (bains d'air, bains de soleil) dicuntur ad valetudinem conferre, et ipse est valetudinis non validioris.

1° Utrum hic agendi modus sit in se graviter influens in motus turpes vel in distillationem quæ rarissime evenit?

2° Utrum sit sufficiens ratio a Caio allata ponendi causam motuum, vel talis distillationis quæ displicet et non intenditur?

R. — Etsi nuditas apta sit ad delectationem veneream excitandam, semetipsum nudum videre, hominem jam ætate provectum, qui voluptatem non intendit, non tam commovet ut hoc motuum turpium sit causa proxima. Quapropter qui, denudato corpore, aut sub die solus incedit vel in lecto recumbit, licet motus pravos et distillationem quamdam aliquoties expertus sit, is non videtur de mortali damnandus, dummodo sensualitati renuntiet et nullus testis sit qui scandalum patiatur.

Sed eo quod impudica sit semper nuditas et diu protracta in periculum saltem remotum ipsos senes inducat, ab ea abstinendum est nisi valetudo illam tanquam remedium necessarium vel utile expostulet. Si autem balnea aquæ, aut aeris vel solis, ut hodie dicitur, nudo corpore adhibenda sunt, consulendum est ut saltem genitalia velentur, nam, seclusa peculiari infirmitate, illarum partium denudatio ad effectum balnei parum confert.

Q. — Non obstante auctoritate Catechismi Tridentini, qui sacram communionem conjugibus non concedit nisi trium dierum spatio abstinuerint ab usu conjugii, quæritur num prædictis conjugibus possit frequens, imo quotidiana communio permitti, etsi quotidie, imo pluries in die, copulam, aliunde legitimam, habeant?

R. — Non auctoritative, per modum præcepti, loquitur Catechismus, sed ait hanc conjugalem abstinentiam postulari dignitate Sacramenti. Judex est autem Ecclesia de variis modis contingentibus quibus, pro opportunitate temporum et circumstantiarum, convenienter salvari potest et